



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ANDREA LE MOLI

Fisica platonica e teoria dell'immagine

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 9-20

History of the platonic-aristotelian tradition

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.epkn.v2i1.36

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Fisica platonica e teoria dell'immagine

Andrea Le Moli

1. La fisica platonica

La fisica platonica gode di una collocazione particolare nel complesso della produzione scritta del filosofo ateniese. Com'è noto, essa non costituisce in generale un corpo strutturato di dottrine ma può piuttosto essere dedotta da una serie di indizi distribuiti lungo tutto il gruppo dei *Dialoghi*. L'unica eccezione sembra essere rappresentata dal *Timeo*, quantunque risulti arduo considerare il suo *mix* unico di spiritualismo, geometria e dottrina degli elementi come una teoria fisica strutturata.¹ Ciò potrebbe precludere il fatto di ritenere la fisica platonica un passaggio significativo in quell'evoluzione della disciplina che passa attraverso Aristotele ed oltre. Ma potrebbe anche denunciare una certa mancanza di disposizione ermeneutica oltre che di atteggiamento storico.

Scopo di questo lavoro è suggerire come un'indagine sui tratti peculiari della fisica platonica debba puntare in un'altra direzione, precisamente sulla connessione tra la sua teoria degli elementi e la sua ontologia. L'ipotesi è in questo senso che la relazione tra la definizione per certi versi conclusiva di «essere» contenuta in dialoghi come *Sofista*, *Parmenide* e *Filebo* e la cosmologia del *Timeo* sia più forte di quanto comunemente ritenuto.

Com'è noto, i primi tre dialoghi descrivono l'essere come una interrelazione di alcune determinazioni fondamentali (chiamate anche «generi») che appaiono principalmente nella struttura sintetica del *logos* umano. Il modo in cui esse stanno in relazione reciproca viene descritto sia come *symploke* che come *koinonia*, vale a dire come necessità che ogni determinazione si mantenga in connessione con tutte le altre per essere pensata o pronunciata nel discorso. Quella che si può chiamare una originaria *syntaxis* regola la composizione (*synthesis*) delle forme-generi che strutturano il pensiero e il linguaggio umani e, conseguentemente, il modo in cui il *logos* chiama in causa l'essere.

1. Cfr. su questo i lavori paradigmatici di CORNFORD 1957 e MUGLER 1960.

Ogni determinazione contiene ed esclude le altre: l'Uno deve essere distinto ad esempio dal diverso per essere uno, l'essere deve essere uno in se stesso ma anche diverso dall'Uno per essere pensato in se stesso e così via.

Ciò non è lontano dal modo in cui Platone presenta la relazione tra gli elementi del mondo materiale nel *Timeo*. Una regola geometrica di composizione prescrive la possibilità che un elemento si unisca all'altro (*dynamis koinonias*) oppure no. La stessa regola geometrica disciplina la formazione degli elementi a partire dai concetti base della geometria: punto, linea e superficie. Dal momento che tutti derivano dall'unità originaria del punto, il cui movimento genera la linea, il cui movimento a sua volta genera la superficie e così via, gli elementi del mondo fisico sono espressione diretta della prima *synthesis* che ricorre tra le determinazioni geometriche (e matematiche) fondamentali. È a partire da una tale *synthesis* che Platone deduce la necessità dei quattro elementi. Ed è a partire dalla stessa base che può anche dedurre la formazione delle figure geometriche e, conseguentemente, della serie fondamentale di solidi che corrispondono agli elementi fisici nella loro configurazione materiale.² Questa potrebbe sembrare solo una versione più sofisticata e spiritualizzata delle antiche teorie degli elementi del genere di quelle di Empedocle, Anassagora e Pitagora. In realtà questa teoria può essere collegata all'ontologia delineata nei dialoghi dialettici per sostenere come la fisica platonica non sia un compartimento settoriale di quell'aggregato di dottrine che costituirebbe il suo «sistema». Per parecchie ragioni storiche, alcune connesse al dibattito sullo statuto e l'importanza delle scienze empiriche nel *cursum studiorum* dell'Accademia antica,³ la fisica platonica non ottiene nuova legittimazione come teoria scientifica strutturata esplorando le sue connessioni con la geometria e la biologia del tempo di Platone. E neppure ciò conferisce una particolare originalità alla posizione platonica. La sfida che occorre porre alla fisica platonica è piuttosto quella di stabilire un forte legame tra i suoi contenuti e l'effettiva innovazione rappresentata dal suo nuovo – relazionale – concetto di essere. Si può così mostrare quanto la fondazione ontologica arricchisca e non limiti l'orizzonte

2. Cubo, tetraedro, ottaedro, icosaedro e dodecaedro.

3. Cfr. su questo JAEGER 1923, 9-22.

della fisica e la rappresentazione dell'uomo come ente di natura. Determinato nella sua costituzione fisica da strutture che giacciono oltre - *meta* - il mondo dei *phenomena*, la stessa esistenza dell'uomo come essere vivente è concepibile solo in quell'interrelazione armonica dei due regni che specifica la metafisica di Platone. Fuori da questo scenario (fuori da questo *meta*) non vi è vita, né fisica né intellettuale.

2. L'ontologia platonica come teoria del *meta*

La tesi da cui partiamo suona in questo senso abbastanza scontata: la cosmologia e la fisica platoniche non possono essere separate dalla sua ontologia; si potrebbe persino dire che esse sono espressione della sua ontologia. Ma le cose cambiano se ci si chiede cosa realmente significhi, in generale e nel contesto platonico, «ontologia». Per azzardarne una definizione, potremmo dire che l'ontologia è la descrizione di una rete di relazioni al cui interno è possibile chiamare in causa qualcosa assegnandogli alcune proprietà essenziali. Queste proprietà lo devono identificare o distinguendolo da qualcos'altro o collegandolo a qualcosa di affine. È quel che si dice chiamare in causa qualcosa in quanto *ente* e a partire da cui è possibile porre domande del tipo: «che cosa c'è?» o «com'è quello che c'è?». Si tratta di una nozione di ontologia che, così formulata, ha una storia tanto antica quanto moderna. In effetti questa definizione è contenuta nelle celebri frasi di apertura del libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele⁴: «C'è una scienza che indaga l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé (*estin episteme tis he theorei to on hei on kai ta toutoi hyparchonta kath'auto*)». Ma procede lungo l'intero corso della filosofia occidentale e viene resa ufficiale - per così dire - tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX in Germania. In questo periodo alcuni orientamenti post-hegeliani e post-positivistici come il Neokantismo, la Filosofia dei Valori, lo Storicismo e la Fenomenologia (tra gli altri), analizzano i metodi e i risultati delle scienze empiriche riferendosi espressamente a una prospettiva ontologica e finendo così per approdare ad una nuova nozione di ontologia. Secondo tutte queste prospettive, l'ontologia è il risultato di un particolare punto di vista, quello della scienza. La legittimazione di uno spazio on-

4. ARISTOTELE, *Metaphysica Gamma* 1, 1003 a 20 ss.

tologico deriva dalla capacità di una scienza di mostrare l'appartenenza necessaria di alcune proprietà a qualcosa – che chiama *oggetto*. Queste proprietà devono essere connesse reciprocamente da leggi riconoscibili. L'insieme delle leggi che descrive la relazione tra le proprietà essenziali di un oggetto forma l'*oggettività* di qualcosa e definisce la sua consistenza in quanto *ente*. Il modello disegnato da queste ontologie oggettualistiche fornisce, in certa misura, la base paradigmatica delle ontologie scientifico-filosofiche ancora oggi: è il caso dell'ontologia sociale, dell'ontologia cognitiva, dell'ontologia del linguaggio e della mente e così via. Ma cosa accade se proviamo a concepire l'ontologia platonica sulla base rappresentata da questo modello? Succede qualcosa di strano: non riusciamo ad applicare correttamente nemmeno la prima definizione richiesta di essere-oggetto, vale a dire l'essere definito da un insieme di proprietà connesse reciprocamente da leggi riconoscibili.

Cercherò di argomentare questa tesi mostrando come ciò accada perché l'ontologia platonica è un'ontologia duplice (si potrebbe persino dire ambivalente) così come ambivalente è il concetto di essere con il quale, sin dal *Sofista*, essa opera. In questo dialogo l'essere (*to on*) è descritto da Platone come una delle forme-generi che, assieme a tutte le altre, concorre nel definire la consistenza di qualcosa come un *ente*. Così l'essere è sia un elemento che il risultato finale della composizione di tutte le forme-generi in un'unità di tipo dialettico. In questo modo incontriamo un primo ostacolo che ci impedisce di leggere l'ontologia platonica alla luce della matrice descritta dalle tendenze oggettiviste che abbiamo citato: se infatti si prova a rispondere in termini rigorosamente platonici alle questioni poste dall'ontologia contemporanea, quello che si ottiene è un complesso di risultati paradossali. Quale potrebbe essere, infatti, una risposta di tipo platonico a questioni come: « quanti tipi di essere esistono? » e « a quale tipo appartengono gli enti fisici? ». Se assumiamo il *Timeo* come il punto culminante dell'ontologia platonica potremmo essere obbligati a fronteggiare risposte del tipo: esistono due tipi di essere, uno che sempre è e mai diviene, un altro che non è mai e sempre diviene (*ti to on aei, genesin de ouk echon, kai ti to gignomenon men aei, on de oudepote*⁵), laddove l'ente fisico è detto espressamente appartenere al secondo genere.

5. PLATONE, *Timeo* 28 A.

Ma che senso ha l'attribuzione come caratteristica essenziale del non-essere, del costante divenire, a qualcosa chiamato in causa in quanto *ente* fisico? Nessuno, almeno da un punto di vista strettamente logico. Ciò implicherebbe allora che quella di *ente* fisico non sia una nozione coerente quanto piuttosto il risultato di un'applicazione traslata, per certi versi metaforica, della nozione propria di esser-qualcosa. E altrettanto metaforica dovrebbe quindi risultare, secondo l'ontologia platonica, l'idea di una *scienza* degli enti fisici.

Nello schema platonico, infatti, la scienza è una conoscenza stabile di cause e principi, vale a dire una dimensione preservata da ogni traccia di divenire e cambiamento. Ciò sembrerebbe implicare l'impossibilità di fare scienza del mondo fisico rimanendo sul piano del divenire e del mutamento, ossia senza guardare ad un altro livello di realtà: la saldezza concettuale delle cause e dei principi. Per aver scienza del mondo fisico si dovrebbe pertanto andare oltre (*meta*) il regno del divenire ed accedere ad una nuova dimensione. In quest'ottica le nozioni di *ente fisico* e *scienza fisica* si riferiscono allora a concetti *deprivati* di «ente» e «scienza». Essi alludono solo metaforicamente a quei concetti pieni di «ente» e «scienza» espressi dalla stabilità che si può acquisire oltrepassando il mondo dei *phenomena*.

Se si assume rigorosamente questa distinzione tra due ambiti di realtà affermata da Platone la nozione stessa di «scienza fisica» sembra una contraddizione, in quanto un discorso che cerchi di applicare le categorie di 'scienza' ed 'essere' al dominio dei fenomeni senza la mediazione rappresentata dal *meta* è destinato a rimanere metaforico, un *logos* di second'ordine, quasi – in termini platonici – un *mito*. Ed in effetti, per come è presentato nel *Timeo*, il discorso fisico possiede le stesse caratteristiche strutturali del mito e della poesia. È come una rappresentazione di secondo grado, un «racconto verosimile» che pare servire solo allo scopo di condurre nella giusta direzione, al fine cioè di lasciar scorgere in trasparenza il regno del vero *logos*. Quest'ultimo, il *logos* della scienza, può essere attinto solo tramite la pura ragione, vale a dire attraverso un pensiero esente da ogni suggestione derivante dai sensi. In quanto discorso di second'ordine, l'indagine fisica è pertanto costantemente alla ricerca della sua propria collocazione all'interno del *corpus* platonico.

3. Il *meta* e la teoria dell'immagine

Personalmente sono a favore della tesi per cui questa collocazione deve essere ricercata a partire dallo sviluppo costante che in Platone subisce la nozione di *immagine*. Ciò può essere dimostrato analizzando non soltanto il contenuto del *Timeo* ma anche la sua struttura testuale. Il fatto che la nozione di immagine strutturi il *logos* della fisica nel *Timeo* è del tutto evidente nella costruzione enigmatica del dialogo, continuamente oscillante tra la necessità di fornire un resoconto scientifico del suo oggetto (la natura del mondo umano) e l'impossibilità di attendere a questo compito. Ciò appare chiaramente dall'analisi della sequenza dei suoi elementi testuali. Il dialogo si apre infatti con un'assenza: «Uno, due, tre: e dov'è, caro Timeo, il quarto di quelli che ieri invitai a pranzo e che oggi mi invitano?»⁶ e prosegue eleggendo altri a sostituti dell'assente: «È dunque compito tuo e di costoro svolgere anche la parte che spettava all'assente».⁷

Questo passo viene comunemente letto come un richiamo alla connessione tra questo dialogo e quello che immediatamente lo precede: la *Repubblica*. La discussione sulla costruzione dello stato ideale dovrebbe aver lasciato aperto lo spazio per la descrizione della comunità nella concretezza delle sue vicende, anzitutto in una situazione di sommovimento radicale: la guerra. Ma questa struttura di sostituzione riappare nella sezione successiva, dove si dice che gli imitatori, i poeti e i sofisti non possono dare alcun conto della costituzione dello stato come entità vivente, laddove Timeo, un matematico, potrà invece dare una descrizione adeguata in termini di immagine (*eikon*) plausibile di come deve essere uno stato in guerra. Due tipi di immagine sono dunque qui all'opera: quella proposta dai falsi imitatori, incapace di indirizzare nella giusta direzione (verso la verità) e quella offerta da Timeo, per qualche motivo più adatta a lasciar emergere la realtà.

Ma il primo discorso di Timeo non è soltanto presentato come un *eikon*, è anche fatto di *eikones* intrecciate e parla essenzialmente secondo la propria natura: il mondo umano, l'unico di cui possiamo parlare, appartiene al regno del divenire (*genesis*), in quanto mostra l'avvicinarsi costante di *phenomena* e ad esso si accede tramite i dati veicolati dai

6. PLATONE, *Timeo* 17 A.

7. PLATONE, *Timeo* 17 A.

sensi. O, per essere più esatti, tramite le trasformazioni generate negli organi di senso da stimoli esterni. Qui ricorre un'asserzione che costituisce il primo assioma della (meta)fisica platonica:

Tutto ciò che è generato si genera necessariamente per una causa: infatti per ogni cosa è impossibile generarsi senza una causa. Quando l'artefice, rivolgendo il suo sguardo verso ciò che è sempre allo stesso modo e servendosi di una tale entità come di un modello, realizza la forma e la proprietà di qualche cosa, è necessariamente bello tutto ciò che in questo modo realizza. Non è bello se invece ha prestato attenzione a ciò che è soggetto a generazione, servendosi appunto di un modello generato.⁸

Degna di nota è anzitutto la qualificazione della causa come modello (*paradeigma*) di ciò che è creato. E a 29 B Platone aggiunge: «Generato in questo modo, il mondo è stato realizzato sulla base di quel modello che può essere appreso con la ragione e l'intelletto e che è sempre allo stesso modo; stando così le cose, vi è assoluta necessità che questo mondo sia ad immagine (*eikon*) di qualcosa».

Ciò che è a tema qui è qualcosa che occorre considerare peculiare anche nel contesto delle teorie fisiche greche della metà del IV secolo. Se infatti era del tutto comune considerare il mondo del divenire (il regno delle trasformazioni della materia) come qualcosa di soggetto a cause, in quanto nell'ambito del sensibile non sembrano esserci trasformazioni che accadono senza una causa, non altrettanto evidente appare il fatto di considerare la relazione tra causa e causato come un rapporto modellocopia. Ciò avviene sul presupposto, attinto dall'analisi dell'esperienza sensoriale, che debba esistere una *somiglianza* tra la causa e il causato, lo stimolo e la reazione. In tal senso per la teoria greca della sensazione da Empedocle ad Aristotele era usuale considerare l'esperienza sensoriale come basata sulla nozione di *somiglianza*.⁹ In questo passo, quindi,

8. PLATONE, *Timeo* 28 AB.

9. Cfr. su questo Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, in MORESCHINI 2003, 209: «è d'altra parte un principio di origine pitagorica quello secondo cui 'ciò che è simile può essere compreso solo da ciò che è simile'» e Alkinoos, *Didaskalikon* 14, 2. Ma il rimando è soprattutto ad Empedocle, DK B 109, 1-3: «Noi comprendiamo l'elemento terrestre per mezzo dell'elemento terrestre, così l'etere grazie all'elemento igneo, l'acqua attraverso i nostri umori, l'aria grazie al soffio vitale, così come l'amore con l'amore e la contesa con la contesa», citato anche da Aristotele, *Metaphysica* B

Platone sta applicando un modello tratto da una descrizione di tipo fisico al rapporto esistente tra i due regni dell'essere, in questo modo rovesciando il nesso fondazionale interno a questo rapporto. Che le cose stiano così può essere mostrato richiamando il modo in cui è presentato tutto il racconto di Timeo:

Se dunque, Socrate, poiché sono state dette molte cose riguardo a svariate questioni concernenti gli dei e la generazione dell'universo, non siamo in grado di offrirti dei discorsi assolutamente e perfettamente congruenti fra loro ed esatti, non ti stupire: ma purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di altri, bisogna contentarsi ricordando che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana, sicché intorno a tali questioni ci conviene accettare un mito verosimile, e non cercare più lontano.¹⁰

Questa apparente chiarificazione mostra al contrario come il rovesciamento del nesso fondazionale si sia già messo in movimento. Da questo punto in poi, Platone perseguirà addirittura un corso rovesciato della stessa argomentazione: la descrizione della *genesis* del nostro mondo (*kosmos*) dal punto di vista di Dio. E tuttavia l'assunzione di questo punto di vista in qualche modo confligge col fatto che il discorso si mantiene sul livello dell'*eikon*, in quanto tenta di fornire un resoconto plausibile di ciò che può nascondersi nella mente di Dio, ovviamente assumendo (altro assioma platonico) che Dio stia qui agendo conformemente alla propria natura razionale.

La complessità di questa descrizione ha a che fare con l'intreccio dei livelli in opera nel testo, e non solo con il contenuto specifico delle sezioni. *L'eikon* è qui un discorso che pretende di parlare in nome di

4, 1000b5 e da Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* VII, 92. Per quanto riguarda Platone il modello della somiglianza è espresso con particolare chiarezza nel *Timeo*. Per quanto riguarda il rapporto tra la dottrina empedoclea e quella platonica cfr. ancora Calcidio, capp. LI-LII in MORESCHINI 2003, 209: «[Empedocle] aveva stabilito infatti che questi fossero gli elementi e i principi della realtà universale e di essi riteneva fosse costituita anche l'essenza dell'anima: è questa infatti la ragione per cui l'anima possiede la piena conoscenza di tutto ciò che esiste: essa che comprende ciò che si pone in rapporto di similitudine con quello che in lei stessa è simile. Anche Platone accetta questo stesso principio affermando che l'anima è costituita dall'unione di tutti gli elementi primi e deriva da ciò la sua facoltà di conoscere, in primo luogo, gli elementi stessi, le entità da essi derivate e, così via, tutto ciò che esiste [...]».

10. PLATONE, *Timeo* 29 CD.

Dio, nel senso per cui è possibile inferire dall'apparente legalità del mondo la presenza di un progetto razionale. Il *logos di* Timeo riproduce dunque la struttura ontologica di un'immagine, vale a dire dà accesso in forma ridotta a qualcosa che non può mostrarsi come realmente è. In quanto immagine, esso fornisce un accesso mediato ad una realtà pura aprendo uno spazio di differenza tra il nostro mondo ed uno schema razionale che dovrebbe averlo costituito sin dall'inizio. E La metafisica di Platone è precisamente l'apertura di un tale spazio relazionale al cui interno il nostro mondo cessa di esistere in se stesso divenendo un *eikon* di qualcos'altro. Questo è proprio il modo in cui un'immagine funziona: apparentemente rinunciando all'essere autonomo di qualcosa che risulta così inferiore, ma che in effetti incrementa il proprio essere nel divenire il mezzo fisico tramite il quale qualcosa di più alto può annunciare la sua presenza. Così, in quanto *eikota logos*, il discorso fisico è sempre un discorso bivalente. Esso parla al tempo stesso dal punto di vista dell'immagine e per conto del modello. Si tratta di un discorso strutturalmente esteso oltre (*meta*) i confini del dominio entro cui viene formulato. La fisica è sempre meta-fisica.

Possiamo ora chiederci, una volta emersa l'inaggrabilità della connessione tra immagine e modello, cosa determini più propriamente tale connessione, vale a dire: cosa contiene effettivamente il *meta* e cosa lo rende capace di legare in un sistema di fondazione reciproca fisica e metafisica? In altre parole possiamo chiederci: cosa appartiene simultaneamente al punto di vista dell'immagine ed a quello del modello?

Una strada possibile è quella di procedere deducendo l'esistenza di un modello razionale dalla presenza di bellezza, bontà e ordine matematico parzialmente realizzati in questo mondo. Si tratta di qualità che possono essere riconosciute solamente in forma ridotta e sempre relativa, così da permettere di deferire la possibilità di una perfezione estetica, etica o matematica su di un livello puramente teoretico, dimostrando così un'esistenza quantomeno ideale dell'assoluto. Dopo la critica di Friedrich Nietzsche, tuttavia, non è più possibile avallare questa tesi senza passare da tutto il complesso di obiezioni rilanciate dalla filosofia contemporanea di area tedesca e francese (Heidegger, Deleuze, Derrida, etc.).

Ma questo significa ritenere impercorribile la via che procede dall'analisi delle caratteristiche del mondo/ente fisico? È lo stesso

Nietzsche a fornirci una traccia di un possibile riaccostamento a questo problema. La sua implicita soluzione può trovarsi riflettendo sul tipo di legame che struttura la metafisica, il *meta*, proprio nella misura in cui quest'ultimo è radicato nella nozione di *eikon*, di immagine recante una somiglianza. Si può infatti sostenere che la fondazione metafisica platonica si muove in una maniera inversa rispetto a quella criticata da Nietzsche. I tratti che specificano la connessione tra i due mondi, i tratti del *meta*, devono infatti essere caratteristiche che pertengono in prima istanza *al mondo fisico*, non proprietà ideali che il nostro mondo accoglie solo in maniera diminuita. A rigor di termini, la principale innovazione della prospettiva platonica è l'aver portato caratteristiche appartenenti primariamente al mondo fisico nel regno dell'essere ideale ed eterno: *vita e movimento*. Un'operazione che replica al livello cosmologico l'integrazione del non essere e del movimento come generi sommi nel *Sofista*. Movimento e differenza (varietà, diversità) determinano quella *vita* dell'essere rispetto alla quale l'essere in senso pieno (*to ontos on*) può effettivamente servire da modello dell'essere del mondo fisico. Parecchi passi del *Timeo* sembrano confermare questo tipo di approccio. A 30 CD la divinità «intendendo fare questo mondo simile al più bello e più perfetto degli esseri intelligibili, diede forma ad un animale visibile comprendente al proprio interno tutti gli animali di natura affine». Questo animale visibile è chiamato *to panteles zoon*, l'essere perfettamente vivente (31 B). La sua natura tangibile e visibile implica che esso sia fatto di elementi responsabili della sua visibilità e tangibilità: fuoco e terra. Altri due elementi, acqua ed aria, vengono poi introdotti in rispetto della legge ontologica fondamentale per cui non si possono mescolare due elementi senza la mediazione di un terzo. L'ambito di applicazione di questa legge è inizialmente quello delle superfici (ove necessitano tre elementi) ma si estende fino a comprendere il regno dei solidi (la cui costituzione richiede un'ulteriore mediazione ad opera di un quarto elemento).

Seguono poi le regole per la formazione del nostro mondo in forma di sfera e la definizione del mondo fisico come l'essere vivente che contiene in sé tutti gli altri. E quel che emerge da questa descrizione è fondamentalmente il fatto che i tratti del mondo fisico non rispondono ad alcun presupposto teologico; al contrario, la descrizione continua a funzionare anche se si legge la figura della divinità del *Timeo* come

una nozione *metaforica*¹¹: l'espressione della funzionalità fisiobiologica innata del mondo. Non sembra infatti azzardato affermare che il cosmo platonico potrebbe funzionare sulla sola base dei due principi che nella loro unità strutturano l'organizzazione degli esseri viventi nelle teorie biologiche contemporanee: *informazione* (uno schema finalizzato alla costruzione di una particolare forma) ed *energia* (la quantità di movimento necessario per realizzare lo schema). Si farebbe dunque torto alla speculazione platonica continuando a considerare le teorie fisiche presenti in essa come espressione di una contraddizione ontologica o - al limite - come il risultato di presupposti teologici indimostrabili. La fisica platonica fa invece ontologicamente i conti con la nozione di *vita*, vale a dire definisce l'essere vivente come capace di movimento, finalità ed autoorganizzazione secondo un'evoluzione costante di livelli regolata dall'efficienza e dall'economia riscontrabili nella varietà delle sue forme. Il suo oggetto teorico ultimo è quell'essere vivente che soddisfa al meglio questi criteri. Forse la sua unica - inevitabile - concessione allo spiritualismo è la profonda convinzione che un tale essere vivente debba realmente esistere come unità di tutti gli altri (l'*anima mundi*).¹² E si può nutrire il dubbio che questa convinzione sia fondata oppure no. Ma, per far ciò, si deve prendere posizione sul dibattito concernente la nozione di *anima*. Che è sì un elemento centrale della costruzione platonica, ma anche un concetto che può essere convertito in una definizione accettabile da una discussione di tipo fisico: la possibilità di un automovimento in grado di puntare alla realizzazione di uno schema. È questo un modo in cui si può almeno tentare di bypassare le obiezioni poste (più o meno pregiudizialmente) ad un discorso che in ambito fisico pretenda di parlare a partire da Platone e dal *Timeo* e che legghi la possibilità di intendere il mondo delle leggi e dei processi materiali all'uso di nozioni quali «Dio» e «anima».

Andrea Le Moli
Università di Palermo
andrea.lemoli@unipa.it

11. Una tesi sostenuta tra gli altri da BALTES 1996, HALFWASSEN 2000 e FERRARI 2003.

12. Cfr. su questo KARFIK 2004.

Riferimenti bibliografici

- BALTES, M. 1996, „Gegonen (Platon, Tim. 28 b 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in *Polyhistor. Studies in the History of Ancient Philosophy*, hrsg. von K. ALGRA, K. VAN DEN HORST und S. RUNIA, Brill, Leiden-New York-Koeln, S. 76–96.
- CORNFORD, F. M. 1957, *Plato's Cosmology*, Liberal Arts Press, New York.
- FERRARI, F. 2003, «Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle Idee nel Timeo», in *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di C. NATALI e S. MASO, Hakkert, Amsterdam, p. 83-96.
- HALFWASSEN, J. 2000, „Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus“, in *Le Timée de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, hrsg. von A. NESCHKE-HENTSCHE, Peeters Publishers, Louvain-Paris, S. 39–63.
- JAEGER, W. 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- KARFIK, F. 2004, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Saur, Muenchen-Leipzig.
- MORESCHINI, C. 2003, *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. MORESCHINI, Bompiani, Milano.
- MUGLER, C. 1960, *La Physique de Platon*, Klincksieck, Paris.